

## El Dandy: ¿caída de la virilidad, nueva forma de lo viril, o posición del analista?<sup>1</sup>

MÓNICA TORRES

Los que asistieron al seminario del año pasado recordarán que terminé mi aporte a la última clase planteando la cuestión del *dandy* en relación con la virilidad. Me voy a referir hoy nuevamente al tema, suponiendo que no será redundante ni aburrido retomarlo.

El artículo de J.-A. Miller al que Linda Katz hacía referencia, titulado “Buenos días sabiduría”, y publicado en la revista *Colofón* N° 14, está a su vez inspirado en un artículo de A. Kojève que se llama “François Sagan: un último mundo nuevo”. A este último texto, publicado en la revista *Descartes* N° 14, podríamos resumirlo llamándolo “Hegel con Sagan”, porque lo que hace Kojève —es un artículo de los tiempos de F. Sagan— es justamente pensar la aparición de la escritora y de una nueva manera de pensar el sexo a través de su novela *Buenos días tristeza*; título a partir del cual Miller toma el de su artículo. Hay otra novela de ella que se

---

<sup>1</sup> Publicación perteneciente al seminario intitulado “Los nudos del amor” dictado por Mónica Torres y Linda Katz durante el año 1997 en la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL).

llama *Una cierta sonrisa*. Se trata de una mujer muy joven cuando publica sus novelas, tiene poco mas de veinte años, y provoca una verdadera revolución al hacerlo, por plantear –podría decirse– una nueva manera de situarse frente al sexo.

Kojève, de un modo bastante irónico, va tomando diferentes cuestiones alrededor del mito de la virilidad. Toma entonces a Hegel, a Napoleón, a Hemingway, toma a Montherlant, y plantea una especie de caída de la virilidad, como una nueva forma del sexo –si quiere leérselo así– y una nueva forma del síntoma.

Miller retoma la cuestión, pero no es el único en hacerlo. Voy a hacer referencia –por supuesto– a alguna frase de “L’Etourditt” donde Lacan habla precisamente de la virilidad. Incluso, a medida que he avanzado en el tema, he encontrado varios autores que coinciden en esa temática. Por ejemplo, G. Agambe, en su libro *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (1995), toma a Baudelaire, a Balzac, a Barbey de Audrevilly, todos los cuales se ocuparon del tema del *dandy*. También voy a hacer referencia a dos artículos de los dos últimos números de la revista de la Escuela de la Causa Freudiana.

La figura del *dandy* –decía en la última clase del seminario del año pasado, que les recomiendo leer sobre todo a los que no estuvieron– puede leerse claramente en Kojève como una muestra de la caída de la virilidad, del ideal masculino que, en la época de Napoleón, pasa a ser el Bello Brummell. Es esa justamente la frase de Lord Byron: “prefiero ser el Bello Brummell más que Napoleón”.

También puede leerse la figura del *dandy* –es una pregunta que le hice a J. Alemán cuando presentó aquí su libro– como una nueva forma de la excepción que sigue asegurando el “todo hombre”, pues en tanto es una nueva virilidad no va contra ella sino que propone una nueva virilidad que sigue sosteniendo el

“para todo”, o sea que se sigue situando del lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación de Lacan.

Tanto sea como caída de la virilidad o como una nueva forma de virilidad, es muy distinto a como Miller, en su artículo ubica al *dandy*, y especialmente a Brummell, más cerca del analista. Me parece que es lícito, entonces, plantearnos si se trata, en la figura del *dandy*, de una nueva forma de la excepción, del lado del héroe, un nuevo héroe masculino, o si habría que pensarlo más en relación al objeto. Esta última posición, que ubicaría al *dandy* más del lado del objeto, es la que adopta Agamben en su libro, apoyándose, a su vez, en la propuesta de Baudelaire quién trabaja contra el concepto de “mercancía”, toma al *dandy* y al poeta como figuras que irían, justamente, contra la mercancía. Voy a volver sobre esto retomando otro artículo que separa al *dandy* del *elegante*.

En su libro *Estancias...*, en el capítulo 4 que se llama “Beau Brummell y la apropiación de la irrealdad”, dice Agamben: “la redención que el *dandy* y el poeta –ven que los pone juntos– aportan a las cosas es su evocación en el instante imponderable en que se realiza la epifanía –subrayo “epifanía”– estética” (Agamben, 1995: 97).

La pregunta sería entonces: el *dandy*, caída de la virilidad, nueva forma de virilidad, o más bien situado del lado de la mercancía, es decir, del objeto, lo que lo ubicaría más del lado del analista. En síntesis, el *dandy* ¿está del lado del conjunto abierto o del *paratodeo*?

Aprovecho para comentar el título del seminario –“conjunto abierto o ‘paratodear’”–: respecto al conjunto abierto, no hay dificultad en comprender que hace alusión al lado derecho de las fórmulas de la sexuación, o sea que se refiere a la posición femenina, el *paratodeo* está tomado de una referencia de Lacan que aparece en la página 30 de la edición en castellano de “L’Etourdit”, que salió publicada en Escansión 1 –de Ornicar?–, y que dice:

... la castración hace el relevo, de hecho, como vínculo con el padre, para lo que en cada discurso se connota de virilidad—aquí Lacan se refiere también al tema de la virilidad— hay pues dos dimensiones—o dicho mansiones, juego de palabra entre las dimensiones y las mansiones o casas del dicho—del *paratodohombre*, la del discurso con el cual se *paratodea*, y la de los lugares donde eso se *thombrea* [ça se *thomme*] eso es hombres (Lacan, 1984: 28)

No voy a tomar por ahora esta parte final de la cita, [ça se *thomme*], que es todo un problema, sino que me voy a quedar solamente con la parte del *paratodeo*. De cualquier manera creo que queda claro que esas dos dimensiones [*dit-mansions*] están ambas del lado “hombre”, del lado izquierdo. Lo que quiero explicar es por que está en el título eso de “paratodear”.

En el texto en francés, en Scilicet N° 4, la frase está en la página 16, la palabra que Lacan usa y que está traducida como “paratodea” es *portoute*. La traducción no fue fácil. Es evidente que cuando Lacan dice “se paratodea” o se *portoute*, está inventando un verbo del primer grupo, *portouter*. Es una invención a la manera de Lacan, y está conjugando ese verbo de tal modo que cuando dice “se paratodea” lo está conjugando en tercera persona. Por ejemplo, si uno quisiera inventar el sustantivo que correspondiese al verbo *portouter*—paratodear—, ese sustantivo podría ser *portoutage*. Supongamos que conjugamos el verbo: *Je me portoutel/ tu te portoutes/ il se portotut*. “Se paratodea”, en tanto impersonal, hace referencia a que pensar es *paratodear*, pensar es pensar en el paratodo, se piensa en el paratodo; lo que Lacan va a enunciar como “pensar es paratodear” (Lacan, 1984: 30).

¿Por qué la traducción es “paratodear” y no paratodar? Porque en castellano tenemos los verbos frecuentativos que no existen

en francés. Los verbos frecuentativos, como su nombre lo indica, denotan frecuencia, por ejemplo: pasear, bromear; una acción que se realiza frecuentemente. En francés no existe discursar, no hay de este verbo del que sí disponemos en castellano y entonces lo usamos [se discursa asiduamente].

Traducir “paratodear” indica así que esa acción se realiza frecuentemente y que consiste en ese tipo de pensamiento que ubicamos del lado *todohombre*. Estoy hablando de posiciones y no del sexo biológico, por lo tanto lo puede estar haciendo –aun enunciando– una mujer.

Para sustentar por qué hablo de conjugar, aunque en la frase es obvio, puedo hacer referencia, en la página 28 de la versión castellana del mismo texto, a otra frase de Lacan:

... precisamente allí conjugo –dice– el todo de la universal, modificado, más de lo que uno imagina, en el *Paratodo* del cuantor con el *existeun* que lo cuántico le aparea, siendo patente su diferencia con lo que implica la posición que Aristóteles dice ser particular. Lo conjugo porque el *existeun* en cuestión, al hacer de límite al Paratodo, es lo que lo afirma o lo confirma (Lacan, 1984: 28)

Es decir, el “existe uno que no”, siempre del lado izquierdo de las fórmulas, está sosteniendo el “para todo”, el *paratodear*. No estoy explicando toda la frase, ni una ni la otra de Lacan, estoy explicando el título del seminario y en qué está basado, porque ustedes pueden encontrar esta palabra en el libro de Alemán pero no está la referencia, lo mismo sucede en el artículo de Miller. Intento entonces brindarles dónde se plantea en Lacan esta cuestión del *patatodear*; porque, por otra parte, me lo han preguntado.

Del otro lado de las fórmulas, es decir del lado *conjunto abierto*, lado valor “mujer”, se trata de *no hay*, negación de la existencia que es lo contrario del *paratodear*. La negación de la existencia nos dice que La mujer no existe.

El lado izquierdo es el de *paratodear* y es también el lado de la neurosis, ya sea histeria u obsesión. Pero volvamos al lado derecho, la doble negación –arriba y a la derecha de las fórmulas– sobre el existe y sobre el Falo, nos dice que el La está tachado, que no hay La mujer, pero el *paranotoda*, el *no toda*, nos dicen que ellas están una por una, como no toda en la función fálica. No existe ninguna que no esté en la función fálica –doble negación–, quiere decir que ni toda fálica, ni toda no fálica, porque si fuera toda fálica no tendría relación con S ( $\bar{A}$ ), y si fuera toda no fálica no tendría relación con el Falo –lo indico así a grandes rasgos, vamos a volver sobre esto en varias oportunidades.

Me voy a referir al artículo que hacía referencia Linda Katz. En la revista *La Cause freudienne* N° 35, cuyo título temático general es “Siluetas del deprimido”, se publica la primera clase del seminario que están dando este año en conjunto J.-A. Miller y E. Laurent y que se llama “El otro que no existe y sus comités de ética”. Hay algunas cuestiones que trabajan allí que son muy pertinentes para nuestro desarrollo, por ejemplo la cuestión de si hay o no el Otro hoy. Miller dice que elige el título “El Otro que no existe...” en oposición a la tercera meditación de Descartes “De Dios que existe”, y que lo que ocurrió en la época de Descartes fue una crisis del saber, pero que a lo que asistimos hoy en realidad es una crisis del real. Es por esto, dicen, que ya no basta la palabra “malestar”, tal como aparece en *El malestar en la cultura* de Freud, sino que es necesario hablar de un “*impasse* en la civilización”. Y precisamente lo único que podemos oponer a este *impasse* en la civilización es lo real. Por eso el psicoanálisis

debe testimoniar de lo real, y por eso el nudo se opone al semblante. En el punto que ellos están trabajando, en tanto el Otro no existe, lo que hay es una difusión de los semblantes en la cual nada hace límite, y lo que aparece reemplazando a ese Otro que no hay son los “comités de ética”.

Es en tanto no hay una Ley que legitime o limite –ni desde la religión ni desde ningún sitio– qué es lo que está bien y qué lo que está mal, que surgen esos comités. Y es un tanto gracioso a lo que llaman comités de ética, pues asistimos a ellos diariamente. Miller da el ejemplo de cuando en Italia se eligió a una Miss Italiana que en realidad era africana, entonces espontáneamente la gente se empezó a reunir en los bares, en los pasillos o donde fuera, y a decir si era legítimo o no que esta joven fuera elegida. Del mismo modo que nosotros podemos encontrar diariamente en nuestra televisión todos esos programas “Forum”, “Causa común”, donde se discute: Samantha ¿está bien o está mal?; lo que hizo Cuneo Libarona, ¿es correcto o no? Esto se extiende y cada vez estos comités tienen que discutir, que pronunciarse sobre mas cosas, y los vemos situarse en el lugar de una justicia que no hay o de otro que ya no garantiza nada.

Miller plantea allí que esto es consecuencia directa del efecto de globalización producido por las leyes del mercado, porque lo que en realidad plantea la globalización es que hay una sola civilización, no varias, es decir que intenta borrar la diferencia entre las diversas civilizaciones. Y lo que me parece más complicado y más novedoso de lo que dicen es la ubicación por parte de Miller del simbólico en otro lugar, no ya como en el esquema “L” donde hacía de límite a lo imaginario, sino que ahora el simbólico continúa al imaginario y pone el ejemplo del ordenador [palabra que me parece más correcta que computadora, en el sentido de que ordena, y que es la que se utiliza en francés y en español]. Está la máquina,

que sería el simbólico que sostiene la pantalla, pero este simbólico esta allí para hacer creer que lo que ocurre en la pantalla tiene cierta realidad, o sea que lo simbólico lejos de ponerle un límite, continúa y reafirma lo imaginario. Esta es una cuestión nueva. De alguna manera lo simbólico se quiere imaginario en términos del ordenador, y entonces, ante esa falta en lo simbólico para poner límites, del S1 para poner un límite al S2 –si ustedes quieren–, aparecen los comités de ética que evidentemente no son más que palabrería, charlatanería, pero que llega a un nivel en el cual ya hay una cierta dimensión social que está en juego. Y lo que se plantea es que esta dimensión social atañe a la ética y al síntoma. La cuestión a discutir sobre estos temas, entre otras muchas posibles, es si hay síntomas nuevos, o síntomas contemporáneos –tomando el tema del próximo Encuentro Internacional del 98, en Barcelona–.

Plantea Miller: la emancipación de los derechos de la mujer, la cuestión de que las mujeres se igualen en el trabajo a los hombres, ¿incide o no sobre el síntoma?, ¿lo cambia o no? La legalización de la homosexualidad, hasta el punto en que hay matrimonios homosexuales, ¿cambia o no los síntomas contemporáneos?, y si los cambia, ¿en cuanto en su apariencia, en su estructura? Miller subraya, por otra parte, que, por ejemplo, el *American way of life* –es más evidente en los Estados Unidos, aunque esto es algo que se extiende y que es cada vez mas potente al punto que parece haber solo una sociedad– facilita la identificación horizontal y no la vertical. Esta última es la que tiene que ver con “Psicología de las masas...”, con el líder, donde hay la garantía del padre. Mientras que la identificación horizontal, que es la de estos nuevos comités de ética, iguala por completo y no pone a nadie en un lugar desde el que se pueda legislar algo diferente a lo que dice el de al lado. Es decir que no hay Otro, sino que lo que hay es un intento de reemplazar a ese Otro que no existe por los comités de ética.



¿Qué es una civilización?, se pregunta allí Miller. Una civilización es una distribución del goce a partir de los semblantes. En nuestra época nos encontramos en una civilización en la cual el imperativo es la rentabilidad. Podemos decir –continúa Miller– que el superyó ha sido también modificado; de modo tal que el superyó de fines del siglo pasado, que es el superyó freudiano, se remite a los conceptos de prohibición, deber, culpa, pecado, mientras que el superyó lacaniano es un imperativo de goce, que en lugar de prohibir el goce, empuja a gozar, siendo esta la dirección de la “subjetividad moderna”.

¿Por qué no preguntarnos todo esto en relación con lo que estamos planteando? Linda lo decía hace un momento: ¿hay *impasse* entre los sexos? Digo *impasse*, porque que hay malentendido ya lo sabemos, siempre hubo y habrá. ¿Qué será esto de *impasse* entre los sexos? Por ejemplo, E. Laurent, también en este mismo curso, trabaja el concepto del *dandy* en Baudelaire. Viene hablando de Freud y planteando que para Freud –ustedes lo recordarán– las mujeres tenían un superyó más débil y por lo tanto una capacidad de sublimación también más débil. Cómo pensar –dice Laurent– a la mujer hoy, no tratándose para nada de la misma en tanto tiene un acceso al trabajo diferente; además de saber por la clínica que no es que tengan un superyó más débil sino que, por el contrario, puede ser más duro, más culpable, etc., que el del hombre. La diferente apropiación del trabajo necesariamente marca, además, que tienen autoridad con respecto a la sublimación. Retengan ésta palabra –“sublimación”– porque es muy importante pues –me parece– no estamos muy acostumbrados a manejarnos en términos de sublimación en la enseñanza de Lacan.

La frase que toma Laurent de Baudelaire –ahora entenderán por qué lo estoy citando– está extraída del artículo “Mi corazón puesto al desnudo” que está en los escritos sobre el arte, en un libro

que no se consigue en castellano –al menos yo no pude conseguirlo– y que se llama *El pintor de la vida moderna*. La cita dice: “La mujer es lo contrario del dandy, entonces ella debe causar horror. La mujer es natural, es decir, abominable”.

Lo que marca Laurent es que hay una oposición entre la mujer y el *dandy* si uno piensa a la mujer por el lado de lo natural, siendo el horror de lo que en ella no es artificio, es decir, el horror de la castración en lo real.

Es necesario que me explique un poco más sobre la cuestión del *dandy* para que se pueda entender por qué se opondría a la mujer, entonces tengo que citar otro artículo que salió en la revista N° 34 de la *Cause freudienne* y que se llama “Sublime vanidad o el enigma del dandismo”. Es un artículo que recomiendo especialmente y que pueden encontrar en la Biblioteca de la EOL o en la Alianza Francesa. El autor es Henry Rey-Flaud, y él también toma a los autores a los que ya hice referencia: Balzac y su *Tratado de la vida elegante*, Barbey d’ Audrevilly que escribió *Del dandismo y de George Brummell*, Baudelaire en el *Pintor de la vida moderna*, Mallarmé y sus *Obras Completas* –que sí pueden encontrar en castellano– tratándose en este caso de un ejemplo en la poesía; bueno, no quiero abrumarlos con tanta bibliografía porque lo que estoy haciendo es una introducción general a lo que vamos a ir trabajando durante el año.

¿Por qué es tan interesante este texto sobre el *dandy*? Como verán es un personaje sobre el que hablan muchos autores y analistas; es todo un tema. Este artículo tiene la particularidad importante de oponer muy claramente al *elegante* y al *dandy*.

La elegancia se situaría del lado de las representaciones imaginarias, y buscaría la unidad, es decir, la idea de que ésta es posible. Por ejemplo, dice Balzac: *no hay unidad posible sin la propiedad –en el sentido de lo propio–, sin la armonía, sin la simplicidad relativa*

*de la elegancia*. Una excelente definición de la elegancia. Continúo entonces con el artículo – “Sublime vanidad...” –, *el principio de la elegancia es el arte de acomodar los complementos necesarios para reconstituir el Uno como semblante*, es decir, la idea de la unidad como semblante, la idea de lo armónico, de lo complementario. Otro que opina sobre esto es Stendhal, quien dice que *lo bello es la promesa de la felicidad*.

Baudelaire se coloca contra esta idea y levanta la figura del *dandy*, o del Bello Brummel, contra el *elegante*, porque el *dandy*, en lugar de estar del lado de la elegancia que tendería a la unidad, está más del lado del orden simbólico, pero en el orden simbólico en el sentido del rasgo unario, en el sentido del Fallo. Baudelaire va a oponer la simplicidad relativa del *elegante* a la simplicidad absoluta del *dandy* y del poeta.

Henry Rey-Flaud lo explica muy bien, el elegante va en contra del concepto de valor de uso de la mercancía porque si uno quiere usar un calzado elegante no se va a preocupar por si es cómodo o no; el valor de uso no importa. Sabemos que la indumentaria elegante no tiene por qué ser cómoda, salvo que se decida que lo cómodo es elegante por convención. Esto ataca el valor de uso de la mercancía, pero no su valor de cambio. Mientras que el *dandy* y el poeta –es lo que reivindica Baudelaire– atacan tanto el valor de uso como el valor de cambio. Es decir, el *dandy* y el poeta situados por Baudelaire contra la mercancía misma.

El principio unificador de la elegancia, del elegante, de la elegancia mundana, tiende a restituir el principio unificador del narcisismo, o sea a tratar de compensar el menos phi, la falta. El *dandy* tiende a lo contrario. Entonces H. Rey-Flaud, de una forma muy interesante –estoy volviendo al concepto de sublimación–, separa la idealización y la sublimación: el *elegante* del lado de la idealización, buscando el Ideal; el *dandy* de lado de la sublimación,

de la creación, del invento. Entrando a un salón, por ejemplo, a una fiesta, el *dandy* no está allí para lanzar una nueva moda, como sí lo estaría el *elegante*, sino que está para una *epifanía*, es decir, algo distinto, único, pero no único en el sentido de unificador sino justamente para romper con la idea de la posibilidad de unificación. Confirma así que él ha franqueado el paso que separa la idealización de la sublimación, es decir, que el *dandy* –en el sentido de Brummell– está, a diferencia del *elegante*, más del lado de la sublimación.

Brummel, de alguna manera, desafía a los árbitros de la elegancia que toman a los objetos en un proceso de idealización que hiperboliza el valor de los mismos, valor que termina por asignar una cierta dignidad –dice Rey-Flaud– a lo *chic*. Lo elegante termina por tener cierta dignidad, la divinidad de los doctos en cuestiones de elegancia, de los que se supone tendrían un cierto saber sobre lo bello, y que siempre está –esa “dignidad”– en cierta armonía relativa. Mientras que la ironía de Brummell es socavar el saber de esos doctos, venir a denunciar la vanidad de las vestimentas y aun de las costumbres. Toma un ejemplo muy divertido, el de Lawrence Spencer, que era un elegante a quién un día entrando a un salón se le rompió la chaqueta, le quedó cortita, y que de allí vienen el nombre de Spencer para aquello a lo que aún hoy se sigue llamando así, con lo cual se ve como surge un nombre propio de algo que era una escena ridícula.

El *dandy*, junto con Spencer, en tanto un elegante humillado que sabe hacer algo con eso, entra a un salón portando no un signo idealizado, sino justamente un signo del ridículo, pero que logra hacer el *paso de lo ridículo a lo sublime*. Se trata de *eleva la negligencia al nivel del acto creador*.

Verán que si se pone el énfasis en situar al *dandy* del lado del objeto se entiende más que el *dandy* tenga que ver algo con el

analista. Si se sitúa al *dandy* más del lado del *paratodeo*, ya sea en tanto caída de la virilidad o como nueva forma de virilidad, no puede ubicarse allí al analista. No digo que sea fácil entender como se establece esta relación entre el *dandy* y el analista –lo desarrollaré más adelante con más tiempo–, pero lo que plantea Rey-Flaud es que también se podría pensar cierta relación entre el dandismo y la perversión, desde la óptica del fetiche, en tanto el objeto tiene valor de fetiche, como la chaqueta corta o Spencer, o esa especie de capa, el redingote, que es como una nueva forma de la levita, ese saco que inventó Brummell.

Es claro que este objeto nuevo no está del lado de la elegancia, la pregunta es si estaría más del lado del fetiche o del semblante, es decir, más del lado del analista. Uno de los apartados del artículo de Rey-Flaud lleva por subtítulo “Brummell anticipando a Lacan”, que es una idea que por otra parte toma Miller. Dice Rey-Flaud:

Digamos que el *dandy* no se hace portador de ninguna lección, de ningún mensaje, de ninguna autorización. Desde el lugar del significante de la pura diferencia, punto de libertad absoluta, el dandy mantiene con el mundo habitado de pequeños otros una relación de indiferencia. (Rey-Flaud, 1996: 91)

El elegante, por el contrario, está muy pendiente de este mundo de pequeños otros. Y allí Rey-Flaud compara el dandismo según Brummell con el fin de la cura al modo en que Lacan lo formaliza, por ejemplo, en la definición del deseo del analista tal como aparece en la última frase del Seminario 11, donde –conocen la cita– dice:

El deseo del análisis no es un deseo puro. Es el deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por

primera vez a la posición de sujeción a él. Solo allí puede surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir. (Lacan, 1990: 284)

También hace referencia a las páginas 259-260 de la versión castellana, en el capítulo anterior del mismo seminario, donde Lacan dice:

Por ser el significante primordial puro sin-sentido, entraña la infinitización del valor del sujeto, valor que no está abierto a todos los sentidos, pero que cancela todos los sentidos, lo cual es muy distinto. Queda explicado así por que no pude evitar el empleo de la palabra libertad al referirme a la relación de alienación. En efecto, ese significante que mata todos los sentidos funda, en el sentido y el sin-sentido radical del sujeto, la función de la libertad. (Lacan, 1990: 259-260)

Es mi interés dejar abiertas estas cuestiones acerca de la relación, cercanía o, al revés, oposición entre el *dandy* y el analista, y por supuesto la cuestión de si el *dandy* está entonces situado del lado izquierdo o del lado derecho de las fórmulas, en la posición masculina o femenina. De todos modos, incluso Rey-Flaud no plantea al *dandy* del lado de lo real del Otro sexo, sino del lado del falo simbólico, mientras que el *elegante* aparece del lado menos phi; lo cual deja al *dandy* igualmente del lado izquierdo. Tengamos en cuenta también que estamos tomando la idea de fin de análisis del Seminario 11 y no de posteriores seminarios de Lacan.

Dejo abierto el espacio ahora para las preguntas, deben ser varias pues no hemos tocado temas fáciles y hemos abierto muchas líneas.

## Discusión

**Pregunta:** ¿Por qué ubicar siempre al *dandy* en la figura de un hombre?

**Mónica Torres:** No quisiera traer también hoy aquí a George Sand y a Chopin porque ya son muchos los personajes en cuestión, pero yo no dije que el *dandy* se reduzca a la figura de un hombre. Esa es, me parece, la posición de Kojève cuando dice que el *dandy* es una caída de la virilidad, pues los hombres han sido reducidos al pijama cuando F. Sagan los puso en pijama en la sala de estar en lugar de en las botas de Hemingway –es literalmente lo que dice Kojève. En cambio Agamben dice que no es exactamente la mejor manera de pensar al *dandy*, de verlo en la figura del hombre caído; porque aun si pensáramos que el ideal masculino ya no es Hemingway ni Napoleón, incluso si ese ideal es el *dandy* esto implicaría que queda todavía como excepción de la virilidad y sosteniendo por tanto el *paratodeo*, el *todohombre*. Pero como Miller lo acerca en su artículo a la posición del analista...

**P:** ¿Al conjunto abierto?

**M. T.:** No dice conjunto abierto sino del lado del analista, del lado femenino. Pero no está clara la cuestión para mí tampoco, por eso formulé la pregunta. En el caso de J. Alemán, dijo que el también está pensando si hay que ubicar al *dandy* del lado del nuevo héroe, del lado de la excepción. Es decir, si está dentro de la lógica del todo y de la excepción queda del lado del héroe; pero hay que decir que este era también un modelo de analista, era incluso el fantasma de Lacan. Por supuesto que Lacan era una especie de *dandy* por su manera de vestirse, lo dice Alemán en su libro y además era

así. Lacan estaba más del lado del *dandy* que del *elegante*, porque del modo en que se vestía lo que buscaba era provocar, incluso un cierto malestar, no tanto algo que pasara desapercibido sino algo que atrapara la mirada, pero no por su armonía sino —por el contrario— en el sentido de crear una disarmonía.

Agamben, que sigue a Baudelaire en este punto, lo coloca más del lado del objeto, es decir más del lado de algo que atrapa las miradas, por ejemplo, un nuevo saco que en cierto modo sea inimitable porque no hace la serie que sí puede hacer la elegancia. Es como un punto muy particular, una marca —término que utiliza Rey-Flaud—. Nos queda por discutir si esta marca queda del lado del simbólico o del real, pero eso sería mucho para hoy. Lo que queda claro es que el elegante queda del lado de lo imaginario, mientras que el *dandy* de alguna manera conlleva alguna provocación, fuerza una provocación. Por ejemplo, hay historias sobre Brummell: viene un elegante y le dice “qué le parecen a Ud. mis zapatos”, y Brummell responde: “¿Qué, esos son zapatos?”, teniendo a su valet al lado a quien le pregunta: “Ud. cree que esos son zapatos”. Con lo cual no le contestó y el elegante máximo quedó a la altura del valet. Tiene algo de la posición del analista en el punto en que lleva al sujeto a repasar su propia lección, a preguntarse qué diablos tiene puestos en los pies. También podemos preguntarnos si no está más bien del lado de la histeria, pues es un provocador. No es la idea que de él tiene Baudelaire, quien lo sitúa más bien cerca de Marcel Duchamp, en el sentido de un objeto que no hace serie y que por lo tanto no solo no tiene valor de uso sino que no tiene valor de cambio.

**Linda Katz:** Hablaste del Seminario 11, tomando una cita donde Lacan habla del amor sin límites... ¿Cómo se ubicaría, a la altura de este seminario, el *dandy*?



**M. T.:** No ubiqué al *dandy* a esa altura de la enseñanza de Lacan. Dije que H. Rey-Flaud homologa allí la posición de libertad del *dandy*.

Algunos recordarán que hace unos tres años tuve una polémica con E. Laurent sobre si Lacan había mencionado o no la palabra libertad. Bueno, aquí hay una mención, pero no está muy claro por qué la menciona. Sí habla, por lo menos allí, de una cierta libertad del sujeto al final de una cura, y H. Rey-Flaud dice que es la libertad del *dandy*, en el sentido justamente de ese significante único, de —si ustedes quieren— un rasgo unario. Porque la tesis de Rey-Flaud es que el valor del *dandy* es que reivindica el valor de la marca, del rasgo unario, que representa al Uno del Simbólico, al S1, y no al Uno unificador del Imaginario que estaría mas del lado del elegante.

Me parece, entonces, que cuando Lacan habla allí de que *el deseo del análisis es obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto confrontado al significante primordial accede por primera vez a la posición de sujeción a él*, a la posición de sujeción del significante primordial, está pensando todavía, en cierto modo, en términos de simbólico. Y Rey-Flaud hace a partir de eso una relación con que el *dandy* busca ser, representar ese significante de la pura diferencia, así como Baudelaire con cada una sus poesías, o Mallarmé que es un seguidor de Baudelaire...

**P:** Tomando esto de que el *dandy* y el poeta van contra la mercancía, quedando situados más del lado del invento, de la creación; cuando ubicabas la epifanía pensaba si se podría pensar una relación del elegante y de estos personajes al lenguaje y a la lengua correlativamente.

**M. T.:** Siempre se puede complicarlo más. Es verdad que la epifanía, en tanto palabra joyceana, apunta a un acto único, algo más del orden del acto único.

Habría entonces tres niveles: el intento unificador a nivel del narcisismo del elegante, el valor de representar al Falo, es decir, al S1 como significante de la pura diferencia, o la posición de la epifanía, en tanto acto creador y único. Esta última, de estas tres posiciones, es la que estaría más cerca de la posición del analista, por lo menos desde la última parte de la enseñanza de Lacan.

Todo esto con la cuestión del *dandy*... Hay que decir que no es una idea mía, es una idea de Lacan en “*L’Etourdit*”, tal vez es en principio una idea de Kojève a cuyo seminario asistía Lacan –así como también J. P. Sartre, S. de Beauvoir y F. Sagan, entre otros...

P: Quisiera, si pudieras, que aclares un poco más lo de la crisis del real que, creo, no es una expresión de Lacan.

M. T.: Lo que le pasó a Lacan es que se murió en el 81; no ha vivido, por lo tanto, nuestro tiempo. Uno podría decir: igual no importa, porque si es que no hay síntomas contemporáneos lo que pasa ahora es lo mismo que lo que pasaba en los tiempos de Lacan. Pero el no pudo ver la globalización, lo que no le impidió comprometerse con ciertas cuestiones de su tiempo e incluso anticipar muchas del actual, así como Freud se relacionó con el suyo. Lo que nos proponen Miller y Laurent en este seminario es que en nuestro tiempo hay una crisis del real y que esto no vale solo para el psicoanálisis sino para la civilización en general. Crisis cuyos temas discuten los comités de ética que no son ninguna autoridad sino que, al contrario, presentifican –como una especie de ironía o burla– la inexistencia del Otro. La gente se reúne y –digamos– habla en los pasillos...

P: ¿Forman parte estos comités, del espectáculos de los medios...?

**M. T.:** Bueno, no, es a discutir, pero no alcanza con eso, me parece que es aún más radical. Voy a seguir el razonamiento que hace Laurent en ese seminario. Por ejemplo, él dice: “Estaban los griegos que tenían un dios para cada cosa, tenían tal problema y recurrían entonces a tal dios. Tenemos después al cristianismo o el judaísmo, para los cuales había un saber que estaba en la Biblia. Si había un problema, estaban los que podían leerla que iban a esa escritura y encontraban allí la respuesta sobre lo que está bien y lo que está mal. Luego viene Descartes a decir que la fe no basta para asegurar que hay dios, sino que necesitó la Razón. Esa fue una crisis del saber y ante esa crisis hubo una respuesta racional. Ahora la crisis es más profunda, no solo, no ya una crisis del saber sino de lo real mismo, porque lo real ha tomado otro estatuto en tanto, justamente, real de la ciencia”.

Miller pone mucho el acento en esto último y luego discuten entre ellos... Nosotras también lo hacemos aquí, pero es distinto principalmente porque somos mujeres. Por ejemplo, siempre tanto lo racional como así también lo cómico queda más visible del lado masculino, es más difícil ubicarlos del lado femenino...Ellos dicen que van a dar ese seminario juntos para que no haya ninguna ilusión de que hay Otro, ya si hay dos es que no hay Otro.

Ahora bien, como analistas –de alguna manera– buscamos esta caída de la ilusión del Otro, buscamos el más allá del padre, el significante del Otro barrado. Pero cuando esta inexistencia del Otro aparece en lo real no es lo mismo que postular que sucede uno por uno en psicoanálisis. Es el no hay padre, no hay ninguna ley para la civilización más que una ley del sin ley. La única ley que hay es la de la globalización del mercado, la de la rentabilidad, pero es justamente una ley que manda a una lucha fratricida, a que aparentemente haya una supuesta democracia donde se discute, horizontalmente, en esos comités de éticas. Hay, de todos modos,

aún una nostalgia por el padre, porque si él estuviera vendría a decir “ordenemos los tantos”, “la clonación es buena o no lo es”, etc.; pero no está. Y esto sí, dice Miller, esta en Lacan ya desde 1938 en los *Los complejos familiares*, donde dice que hay una crisis del padre, que el padre no está más para regular el goce, para vigilarlo, y por eso el goce está suelto. Es por esto que va a decir que el superyo empuja a gozar, lejos de prohibir el goce como en los tiempos de Freud. Lo cual plantea todo otro problema a nivel de la ética, pues no se trata de malestar sino de *impasse* –utilización de esta palabra que me parece un verdadero hallazgo de Miller...

**L. K.:** Plantean que la pluralización de los semblantes está al servicio de velar lo real.

**M. T.:** Es muy interesante lo que traés porque introduce la diferencia entre la pluralización de los semblantes y la pluralización de los nombres del padre.

**L. K.:** Miller plantea allí que justamente en su época Freud apuntaba a la crisis del saber, pero no a una crisis de lo real. Esto se ve claramente en “Análisis profano” o “¿Pueden los legos ejercer el análisis?”, donde Freud pone en crisis el saber médico y como legalidad opone lo laico.

**M. T.:** Crisis del saber quiere decir que con la creencia no basta, que el saber estaba basado en la fe y luego tiene que pasar a estar basado en ciencia. Es otro ordenamiento del saber. Descartes, intenta una salida de la crisis. En realidad, es porque plantea la crisis que se dice que hay un antes y un después de Descartes. Lo que él hace es enlazar lo divino con lo científico. Antes el saber estaba basado solo en lo sagrado, la autoridad era la Biblia, luego la

autoridad pasó a ser el saber de la ciencia, y ahora no hay ninguna autoridad. El *impasse* es la ausencia de autoridad. No se trata, para nosotros, de hacer un llamado o un elogio a la autoridad, ¿o sí? Es una pregunta actual y que también tiene que ver con el título temático del relato de la EOL para el Encuentro Internacional del año próximo.

**Pablo Russo:** Sobre el tema de la crisis de lo real, me parece que Lacan tiene también una cierta anticipación. Recuerdo ahora dos lugares en su obra: la “Proposición...”, donde plantea un posible futuro fenómeno de racismo segregativo y generalizado, y en

“La tercera”, donde habla de la invasión desbocada del real y sus efectos a causa del progreso de la ciencia.

Una pregunta que tengo sobre lo que trabajó Mónica Torres es: *dandys* hoy, o quizás lo que quede de la posición del *dandy* puedan ser estos personajes extraños para su tiempo como, por ejemplo, los analistas.

**M. T.:** Es una pregunta que formula Miller. Las preguntas son muy pertinentes, pero antes de olvidarme quiero plantear una cuestión –relacionada, ya retomo la pregunta–, retomando “Los no incautos...” que ellos toman también en su seminario. Hacen casi una especie de elogio de los no incautos, y digo casi porque parece inaudito y hay que trabajarlo más profundamente, sobre todo en el sentido en que se toma la errancia. Porque una cosa sería traducir “Los no incautos yerran” y otra, “Los no incautos erran”. Estaría entonces bien la errancia pero no la del puro semblante. Si no hay más que puro semblante, esto significará casi como que todos fuésemos enfermos de la mentalidad, en el sentido en que lo tomaban J-A. Miller y C. Soler de la presentación de enfermos de Lacan. Javier Aramburu hacía también una referencia a que como no hay ningún

S1 que detenga los semblantes, hay entonces una profusión de semblantes unos iguales a otros. Y se caería del lado del “paratodeo” si se afirmara esto, se estaría haciendo un universal...

Lo que vos planteás, Pablo, es también retomado más adelante en esa densa clase por Laurent, y es el problema de los neokanteanos, donde uno podría situar incluso a R. Rorty quien tiene una contradicción porque por un lado plantea la contingencia, pero por otro la democracia como ideal de la razón. Es decir, un retorno a la razón kantiana justamente por la dificultad planteada por la caída de la autoridad. Volver a Kant que tenía claro lo que estaba bien y lo que estaba mal, y esto no estaría basado en un bien o un mal irracional –como sería en Nietzsche– sino en una razón. Es como un Kant sin Sade. Como se trata de una época de puro Sade, entonces se busca una vuelta a la razón de Kant que ponga un límite a este mundo de puros semblantes.

Pero cuidado, porque estoy usando el término semblante y no todos sabemos bien de qué estamos hablando. No es tan fácil definir este concepto, qué es el semblante. Porque se dice “el analista es un semblante” o “hace semblante de...”, pero eso está bien si hay un S1 detrás. Ahora, si se trata de pura profusión de semblantes, si es el vestido sobre la silla, como en las enfermedades de la mentalidad...porque el *dandy* se parece un poco al vestido sobre la silla, y habría que ubicar bien al analista en relación con esto. Quiero, de todos modos, dejar cuestiones y preguntas abiertas para las próximas reuniones...

L. K.: Laurent comenta a Miller, con respecto a esa frase de Lacan sobre “ir más allá del padre a condición de servirse de él”, que se trata de servirse de él pero a título de semblante. Me parece que vamos a tener que plantearnos esta cuestión del estatuto del semblante, cosa que hasta ahora los analistas no hemos hecho.

**P:** Pensaba si el *dandy*, en esta época de globalización o profusión de los semblantes, quedaba del lado de la contingencia o si ahora se ha vuelto *prêt-à-porter*.

**M. T.:** Si hay tantos *dandys*, entonces el *dandy* sería ahora el elegante. Pero si esto fuera así, entonces ya no se trata del *dandy*. Si todos queremos andar imponiendo nuestra “diferencia”, eso ya no es *dandy*.

**P:** ¿Y Dalí, no había en él algo del orden de la ruptura con lo establecido en materia de elegancia?

**M. T.:** Sí, Dalí tenía algo de *dandy*, pero no solo en su ruptura con el orden de la elegancia en su vestimenta, sino también en su pintura. O Mallarmé, que es un poeta también muy poco aceptado, que si bien podría ubicárselo del lado de lo que se llama un poeta simbólico, lo que ya es difícil para su comprensión, además de difícil él se plantea como singular. Plantea que ya sabe que no va a ser accesible al *paratodos* y nunca le perdonaron mucho esto, se lo han perdonado más a Baudelaire. Por eso cuidado que cuando hablo de vestimenta, solo estoy ejemplificando, porque es lo mismo para Picasso que es un innovador, lo cual no significa que de él para adelante solo haya Picasso. Siempre quedará allí como, no sé si decirle excepcional, como de excepción. Lo que pasa con Dalí es que hizo él mismo tanta serie con sus objetos, hizo todo un mercado, que bueno, sería para discutir.

Transcripción: Diego Dortoni.

Establecimiento del texto: Sebastián Llanea.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- Lacan, J. (1984). “El atolondradicho”. En *Escansión 1*. Buenos Aires. Paidós-Ornicar?
- (1990). *El seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Rey-Flaud, H. (1996). *Sublime vanité. Ou l'énigme du dandisme*. Revue La Cause Freudienne. París.